17e ANNÉE (2e SÉRIE). Nº 16 18 AVRIL 1895

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : A. DENIS, Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres | RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT, Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres

Parait à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS

de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Vous nous avez donné un bien précieux article sur l'*Union des Eglises*. Combien je vous serais reconnaissant d'en demander un autre au même auteur, qui est si compétent, sur l'*Eglise russe*, son organisation, sa liturgie, etc.! La question est très actuelle et elle intéressera vivement vos lecteurs.

R. — Parmi toutes les Eglises de rite oriental, ou plus exactement de rite grec, encore séparées de la communion du Saint-Siège, l'Eglise autonome de Russie est sans contredit la plus importante, tant à cause du nombre beaucoup plus considérable de ses fidèles, qu'en raison de l'influence qu'elle exerce sur toutes les autres Eglises de même rite auxquelles elle est unie par la communauté des doctrines et des usages liturgiques et disciplinaires, sans qu'il y ait toutefois entre elles aucun lien, au point de vue hiérarchique ou du gouvernement ecclésiastique.

En raison même de cette prépondérance qu'elle exerce de fait sur toutes les autres Eglises grecques non unies dont elle se fait la protectrice, la Russie doit tout particulièrement attirer les regards de ceux qui s'intéressent à la question de l'union des Eglises. Si la Russie ou l'Eglise russe, ce qui est tout un, ainsi que nous le montrerons tout à l'heure, s'unissait à l'Eglise romaine, ce grand acte produirait au sein de toutes les autres Eglises orientales un ébranlement si considérable, qu'elles seraient impuissantes à se soustraire longtemps à l'attrait de l'union. Elles peuvent réaliser pour leur compte cette union, même si la Russie persiste à vouloir rester loin de l'Eglise catholique ; mais elles la réaliseraient sûrement si la Russie leur en donnait l'exemple.

Une courte étude sur l'Eglise russe ne sera donc pas sans intérêt pour les lecteurs de l'*Ami du clergé*, alors surtout que les fêtes de l'alliance franco-russe ont attiré si vivement, parmi nous, l'attention sur ce peuple et éveillé dans tous les cœurs de si ardentes sympathies.

I. — *Origine de l'Eglise russe*

C'est au IXe siècle que le christianisme commença à s'introduire sérieusement dans la Russie du sud, lorsque saint Cyrille, qui devait être plus tard l'apôtre des Slaves, y fut envoyé par le patriarche de Constantinople, saint Ignace, pour prêcher la foi aux Chazares. Ce ne fut que vers le milieu du siècle suivant que la foi pénétra parmi les Russes proprement dits de race slave. Il y avait déjà des Russes baptisés et une église à Kiew en 945. Le mouvement vers le christianisme s'accentua un peu plus tard par la conversion et le baptême de la grande duchesse Olga ; mais ce ne fut que sous Wladimir, petit-fils de cette princesse, que les idoles furent renversées et que la religion chrétienne devint dominante. Des évêques sacrés à Constantinople prirent le chemin de la Russie, et fondèrent les sièges de Kiew, Novogorod, Rostow, Jaroslaw, etc., qui n'avaient entre eux aucune subordination hiérarchique jusqu'en 1035, où le siège de Kiew fut élevé à la dignité de métropole de la Russie.

On peut se convaincre par ces quelques faits que l'Eglise russe a une origine catholique, car les missionnaires grecs qui en ont été les fondateurs étaient en communion avec Rome, comme Constantinople qui les envoyait, et qui ne se sépara définitivement que dans la seconde moitié du XIe siècle.

Malheureusement pour elle, la jeune Eglise de Russie continua à subir l'influence grecque, après que Constantinople eut rompu avec Rome, et elle se trouva ainsi comme fatalement entraînée dans la rupture avec le centre de la catholicité, malgré les relations passagères et partielles qu'elle eut encore avec lui. Ses métropolitains lui venaient généralement de Constantinople et lui communiquaient les sentiments hostiles à l'Eglise romaine de la capitale de l'empire grec. Jusqu'en 1329 ces métropolitains avaient continué à résider à Kiew et gouverné de là toute l'Eglise russe, sous la

dépendance du patriarche de Constantinople. A cette date, Kiew ayant été concédé à la Lithuanie alors indépendante de la Russie, les grands ducs créèrent à Wladimir, et ensuite à Moscou, une nouvelle métropole, afin de soustraire leurs sujets à la juridiction ecclésiastique du primat de Kiew placé davantage sous l'influence de la Pologne catholique, et souvent catholique lui-même. La constante rivalité de la Russie et de la Pologne qui motiva cette sorte de scission, fut également la principale cause de la permanence du schisme dans le premier de ces états, resté, jusqu'au XVIe siècle, assez étranger au reste de l'Europe, et assez porté, par suite, à confondre le catholicisme avec le polonisme. Son hostilité pour la Pologne s'étendait ainsi tout naturellement à l'Eglise catholique elle-même.

Le prestige de Constantinople et son influence sur l'Eglise russe durèrent plus ou moins jusqu'au commencement du XVIe siècle, et lui conservèrent une certaine indépendance vis à vis du pouvoir civil, malgré de nombreuses tentatives en sens contraire. Ivan III fut le premier qui porta un coup décisif à cette indépendance relative : il s'empara de la haute direction de l'Eglise et la sépara de plus en plus de Constantinople, tombée d'ailleurs sous le joug des Turcs. Ivan IV compléta l'œuvre d'Ivan III et donna un nouveau développement au césaro-papisme renouvelé de Byzance. Les derniers liens avec Constantinople furent rompus en 1588, par l'établissement d'un patriarcat à Moscou. Jérémie II patriarche de Constantinople étant venu demander des secours pécuniaires à la charité des Russes, Boris Godounof en profita pour obtenir de ce patriarche l'érection d'un patriarcat à Moscou. Jérémie pressé par le besoin y consentit : les autres patriarches de l'Orient approuvèrent le fait accompli, et dès lors l'Eglise russe eût un chef hiérarchiquement indépendant de Constantinople, mais sans cesser pour cela d'être sous la dépendance du pouvoir civil. Cette organisation de l'Eglise russe devait durer jusqu'au règne de Pierre-le-Grand qui, afin de mieux subordonner encore l'Eglise de son empire au pouvoir civil, abolit le patriarcat et lui substitua le saint Synode dirigeant en 1721.

II. — *Organisation actuelle de l'Eglise russe*

Ce synode, sorte de concile permanent, dont tous les membres sont à la nomination de l'empereur, est composé d'un procureur suprême laïque, qui dirige tout au nom du czar, d'un président, de deux vice-présidents, et d'un certain nombre de membres, tous dignitaires ecclésiastiques, à l'exception du procureur suprême. Le chef véritable de ce synode appelé *dirigeant* est l'empereur, ainsi qu'il résulte clairement de ce passage du serment imposé à ses membres : « Je confesse, en outre, avec serment, que le juge suprême de ce collège ecclésiastique est le monarque lui-même de toutes les Russies, notre très gracieux souverain. » La même chose est attestée par l'article 43 du code russe dans lequel il est dit : « Dans l'administration de l'Eglise, l'autorité autocratique agit par le moyen du très saint synode dirigeant établi par elle. »

L'Eglise russe ainsi soumise en tout au pouvoir civil qui l'a dotée de l'organisation actuelle, comptait en 1846 quarante-neuf diocèses. D'après des statistiques récentes elle compte à l'époque actuelle : 59 diocèses dont trois sièges métropolitains : Kiew, Moscou et Saint-Pétersbourg ; 17 archevêchés et 39 évêchés. Il y a en outre, en Russie, 25 évêques non pourvus de diocèses, un évêché russe dans l'Amérique du Nord et un autre au Japon.

Ces évêques, d'après l'organisation de l'Eglise russe, de quelque rang qu'ils soient, sont absolument soumis au saint synode auquel ils jurent soumission en ces termes : « Je promets de rendre obéissance tous les jours de ma vie au saint synode de toutes les Russies comme étant l'autorité légitime établie par feu le pieux empereur Pierre-le-Grand, digne d'éternelle mémoire, et confirmée par le commandement de Sa Majesté Impériale actuellement régnante... Pour tout comprendre en peu de mots, je m'engage ici et je me tiens engagé par cette promesse, à observer fidèlement et à exécuter toutes les prescriptions du très saint synode dirigeant de toutes les Russies, contenues dans le décret du synode concernant le ministère qui m'est confié ; j'obéirai aussi à tous les autres statuts et règlements qui seront établis par l'autorité du saint synode, conformément au bon plaisir de Sa Majesté Impériale [1]. » D'où il résulte que le saint synode est, en réalité, le seul pouvoir véritable et omnipotent de l'Eglise russe, sous l'autorité du czar.

Les évêques sont pris exclusivement parmi les moines basiliens, les seuls connus en Russie, où ils ont 420 couvents, peuplés par plus de 10,000 religieux dont un peu moins de la moitié sont prêtres.

Le reste du clergé ou *clergé blanc*, ainsi appelé par opposition au clergé régulier désigné sous le nom de *clergé noir*, se compose de 85 à 90 mille membres, prêtres, diacres ou autres ministres inférieurs, chargés de desservir 56,000 églises ou chapelles. Tous les prêtres qui constituent ce clergé paroissial ou clergé séculier, sont obligatoirement engagés dans les liens du mariage avant leur élévation au diaconat, ainsi qu'il est d'usage dans les autres Eglises de rite grec. Cet usage rendu légitime en Orient par le 13e canon du concile *in Trullo*, et toléré par le Saint-Siège même dans les rites unis, ne serait pas par lui-même un obstacle à l'union, ainsi qu'on le pense à tort quelquefois.

Cependant ce clergé séculier de Russie est généralement peu respecté, et constitue dans la nation

[1] Tondini : *Le Pape de Rome et les Papes de l'église orthodoxe d'Orient*, p. 106.

comme une caste à part, dans laquelle le sacerdoce est à peu près exclusivement héréditaire. Jusqu'à ces derniers temps, il était d'une ignorance proverbiale et vraiment déplorable. On a entrepris de porter remède à ce mal en instituant des séminaires : un pour chaque diocèse ou éparchie, et quatre académies ecclésiastiques : à Saint-Pétersbourg, à Moscou, à Kiew et à Kazan, pour l'enseignement supérieur. Mais ces institutions sont encore loin d'avoir accompli la lourde tâche de relever le niveau intellectuel de ce malheureux clergé.

Au point de vue matériel, la dotation du plus grand nombre des paroisses étant notoirement insuffisante, le clergé, réduit à la misère, en est venu à faire tout payer : ses bénédictions, ses cérémonies, ses absolutions et même la communion pascale. Des décisions récentes de l'empereur Alexandre III ont prohibé ces pratiques et prescrit de mettre un tronc dans les églises pour recevoir les offrandes des fidèles, que le clergé n'a plus le droit d'exiger, surtout pour la confession.

Si le clergé blanc est généralement pauvre, les moines, ou mieux les couvents, sont au contraire souvent riches et pourvus de revenus considérables.

La majorité de la population de l'empire russe fait partie de l'Eglise officielle qui doit compter, par conséquent, plus de cinquante millions de fidèles, même si on en exclut les quinze millions de sectaires de toutes nuances qui s'en sont détachés, sans constituer des églises proprement dites. Des auteurs russes ou bien au courant des choses de la Russie énumèrent plus de quarante de ces sectes plus ou moins importantes, mais grandissant toujours, malgré la répression dont quelques-unes sont l'objet, grâce à l'ignorance dans laquelle le peuple a été laissé et qui fournit un milieu favorable au développement de l'erreur. Le reste de la population de l'empire se compose de dix millions de catholiques environ, presque tous de rite latin, de trois millions de protestants, de juifs, de musulmans et même de païens. Si le peuple incline vers les sectes, la classe élevée penche ou vers le rationalisme venu de l'Allemagne, ou vers le catholicisme, au point que des auteurs russes n'hésitent pas à écrire que la moitié de la population *orthodoxe* (nom que les Russes donnent à leur Eglise) appartient seulement de nom, et en apparence, à l'église officielle.

III. — *Liturgie de l'Eglise russe*

L'Eglise russe ayant reçu ses premiers apôtres, et pendant longtemps ses premiers pasteurs, de Constantinople, a adopté naturellement la liturgie de l'Eglise grecque qui l'engendra à la foi, mais sans se servir toutefois de la langue grecque. On sait que les saints apôtres des Slaves, Cyrille et Méthode, dont Léon XIII a étendu l'office à l'Eglise universelle, traduisirent la liturgie de Constantinople en langue slave à l'usage des peuples qu'ils évangélisaient. Ils furent même, pour ce fait, dénoncés à Rome comme novateurs, et obligés de s'y rendre pour se justifier. C'est une des premières querelles liturgiques dont l'histoire ait conservé le souvenir, et elle tourna à l'avantage de la liturgie slave approuvée d'abord par Adrien II, qui combla de faveurs les deux apôtres des Slaves et les sacra évêques, et plus tard par Jean VIII, devant lequel de nouvelles attaques conduisirent une seconde fois saint Méthode en 879.

C'est cette liturgie gréco-slave qu'adopta l'Eglise russe à l'époque de sa conversion au christianisme, et qu'elle a conservée depuis, avec un soin jaloux, imitant en cela les autres Eglises de rite oriental qui tiennent par dessus tout à leurs rites antiques. Elle suit donc, dans la célébration du saint sacrifice, la liturgie grecque en usage dans toutes les autres Eglises de rite grec qui l'ont reçue comme elle de Constantinople.

Cette liturgie du saint sacrifice comprend trois ordres différents, ou trois manières différentes de célébrer les saints mystères, qu'on appelle : liturgie de saint Basile, liturgie du saint Jean Chrysostome et liturgie des présanctifiés. Les deux premières diffèrent peu entre elles : l'ordre des cérémonies est identique, beaucoup de prières également; cependant la liturgie connue sous le nom de saint Basile est un peu plus longue, par suite du développement plus considérable donné à quelques-unes des formules de prières. Quant à la liturgie des présanctifiés, elle diffère complètement des deux autres, de même que l'office de même nom, célébré le vendredi saint dans l'Eglise latine, diffère de l'ordre ordinaire de la messe. Dans la liturgie des présanctifiés en usage dans les Eglises orientales, il n'y a pas de consécration, ni par conséquent de véritable sacrifice, pas plus que le vendredi saint dans l'Eglise latine. Seulement, cette liturgie des présanctifiés qui n'est célébrée qu'une seule fois, dans l'Eglise latine, est célébrée, dans les Eglises grecques, tous les jours du grand carême à l'exception du samedi et du dimanche, et de la fête de l'Annonciation de la sainte Vierge.

D'après la discipline aujourd'hui en vigueur, la liturgie de saint Basile n'est célébrée que dix fois dans l'année : aux vigiles de Noël et de l'Epiphanie, le 1er janvier, fête de saint Basile dans le rite grec, les cinq dimanches du carême, le jeudi saint et le samedi saint. Anciennement on la célébrait aussi le jour de l'Exaltation de la sainte croix. La liturgie de saint Jean Chrysostome est célébrée tous les autres jours de l'année : c'est donc la liturgie ordinaire.

Il serait trop long de noter ici toutes les particularités que présente la liturgie gréco-slave comparée à la liturgie latine. Notons seulement qu'elle est beaucoup plus mouvementée; qu'elle comporte plusieurs parties dialoguées, sortes de litanies chantées généralement par le diacre et

auxquelles répondent les chantres ou tout le peuple ; qu'il y a multiplicité d'encensements, même aux messes non solennelles ; une longue et touchante préparation des oblats sur un petit autel latéral appelé prothèse ; une procession solennelle à l'offertoire dans laquelle on transporte les oblats de la prothèse à l'autel proprement dit, et l'infusion d'un peu d'eau chaude dans le calice, après la consécration. Il faut noter également que les parties secrètes de la liturgie sont moins longues que dans la liturgie latine, et que même la plus notable partie du canon, y compris les paroles de la consécration, est dite à haute voix, ou mieux, chantée. Abstraction faite de ces quelques différences plus notables, et de quelques autres d'une importance moindre, la ressemblance est frappante pour tout le reste, et l'ordre des diverses parties de la messe est à peu près identique entre les liturgies grecques, les autres liturgies orientales et les liturgies latines : ce qui amène naturellement à leur commune origine.

IV. — *En quoi l'Eglise Russe diffère-t-elle de l'Eglise Latine ?*

Ce qui précède suffit à montrer que l'Eglise russe, tant dans son organisation que dans sa liturgie, présente une physionomie bien distincte de celle de l'Eglise latine. Mais ce ne sont pas là les seuls traits qui les différencient : il y en a un grand nombre d'autres purement disciplinaires, dans la célébration des fêtes ; dans la pratique du jeûne et de l'abstinence ; dans les cérémonies de l'administration des sacrements ; en un mot, dans toutes les questions relatives à la discipline ecclésiastique qu'il serait trop long d'énumérer. En général, la discipline a conservé, chez les Russes comme chez les autres Orientaux, une plus grande conformité avec les usages anciens que dans l'Eglise latine. Il y a eu moins de modifications introduites dans le cours des siècles chez eux que chez nous, bien qu'ils soient loin d'être restés absolument clichés dans les formes d'autrefois, ainsi qu'on le répète souvent. Il faut remarquer que ces divergences rituelles et disciplinaires ont reçu, pour le plus grand nombre du moins, l'approbation soit explicite, soit implicite du Saint-Siège, lorsqu'Il a admis à l'union des fractions plus ou moins importantes de l'Eglise orientale, auxquelles Il a non seulement laissé la discipline qu'elles pratiquaient avant l'union, mais dont Il leur a imposé l'observance, après en avoir éliminé quelques abus.

Il est difficile de déterminer, au point de vue dogmatique, les points précis de divergence entre l'Eglise latine et l'Eglise russe, et cela, par la raison bien simple que ces divergences n'ont jamais fait l'objet d'une définition expresse, ni d'un côté, ni de l'autre. D'une part, l'Eglise latine n'a jamais condamné formellement l'Eglise russe, ni dressé un catalogue officiel des erreurs qu'elle lui aurait attribuées ; d'autre part, l'Eglise russe, considérée collectivement, n'a jamais non plus pris une telle mesure contre l'Eglise latine. D'où il résulte qu'officiellement les deux Eglises ne sont pas séparées par une ou plusieurs questions doctrinales.

Il y a cependant, de fait, certaines divergences généralement relevées par les auteurs, soit occidentaux, soit russes, qui se sont occupés de la question. Mais il y a, entre tous ces auteurs, si peu d'accord qu'on ne peut guère arriver à l'unanimité sur aucun point précis et déterminé. Même les professions de foi admises par l'Eglise russe ne concordent pas entre elles sur les questions qui feraient l'objet d'un différend dogmatique entre les deux Eglises. Ainsi, dans *la lettre des Patriarches* de 1723, qui n'est que la reproduction d'une partie du synode de Jérusalem de 1672, on ne peut relever strictement qu'une seule divergence : la négation indirecte de la primauté du Souverain-Pontife. La question du *filioque* n'y est pas traitée, et ces deux documents se contentent de dire comme le symbole de Nicée-Constantinople : que le Saint-Esprit procède du Père, sans affirmer, mais aussi sans nier, sa procession du Fils. La *confession de foi de l'Eglise orthodoxe* de Pierre Mogilas donne au contraire un assez grand nombre de divergences. Ainsi, elle dit : que certaines âmes de damnés peuvent être retirées de l'enfer ; qu'il n'y a point de purgatoire ; que le Saint-Esprit procède du Père *seul ;* que la première et la mère de toutes les Eglises est celle de Jérusalem, et que la prééminence accordée autrefois à celle de Rome est une simple concession impériale ; que la consécration est opérée par les paroles de l'invocation au Saint-Esprit qui suit les paroles de Notre-Seigneur dans les liturgies orientales ; que les fidèles doivent *absolument* communier sous les deux espèces ; que le baptême doit être conféré par une triple immersion et que le pain eucharistique doit être fermenté : elle n'exclut cependant pas positivement le baptême par infusion ni le pain azyme.

Dans une *exposition de foi* plus récente et qui a été traduite en diverses langues, l'abbé Wladimir Guettée, prêtre français devenu pope russe, parce qu'il ne voulut pas admettre la définition de l'Immaculée-Conception, a multiplié encore les divergences, sans doute pour justifier sa conduite, et repris, pour le compte de l'Eglise russe, toutes les accusations du jansénisme et du gallicanisme contre l'Eglise romaine : il rejette, entre autres choses, l'Immaculée-Conception.

Macaire, un des meilleurs théologiens de l'Eglise russe, et des plus suivis, déclare que les deux divergences les plus importantes sont : la primauté du Pape, et l'addition du *Filioque* au symbole ; il rejette cependant aussi le purgatoire et les indulgences ; admet la nécessité de la communion sous les deux espèces ; celle de la communion des petits enfants ; la légitimité du divorce en certains cas ; il rejette les azymes et le célibat du clergé, mais ne parait en faire qu'une question de discipline, aussi bien que du mode d'administration du baptême.

En face de cette divergence de sentiments des auteurs ou des professions de foi russes ou grecques, on conçoit très-bien que le procureur suprême du saint synode ait pu écrire, tout récemment : « J'ai dit au P. Vanutelli que le peuple russe ne consentira jamais à se mettre sous le joug de l'autorité papale ; que la liberté de notre Eglise nous est précieuse par dessus tout ; que notre foi ne comporte pas la croyance au pouvoir discrétionnaire du Vicaire de Jésus-Christ ; que *toutes les autres différences dans le symbole, dans les rites, etc., ne sont pas importantes ;* mais que celle-ci met et mettra toujours un obstacle insurmontable à la réunion dans laquelle nous devrions renier notre liberté spirituelle [1]. »

La primauté du Souverain-Pontife, telle est, au fond, la seule question doctrinale qui sépare l'Eglise russe de l'Eglise latine. Tout le reste est affaire de discussion privée, aux yeux des Russes éclairés, et n'a été mis en cause, ainsi que l'atteste d'ailleurs toute l'histoire de la séparation, que pour en venir plus aisément à rejeter cette autorité suprême des Papes.

On l'a vu pratiquement, il y a maintenant un peu plus de cinquante ans, lorsque trois diocèses ruthènes unis abandonnèrent l'Eglise catholique pour s'unir à l'Eglise russe. Non seulement on ne leur demanda aucune abjuration, aucun abandon d'une doctrine admise jusqu'à ce moment, mais on alla jusqu'à déclarer officiellement que cela n'était pas nécessaire, attendu que la séparation se trouvant uniquement dans la rupture de la communion, il suffisait de la rétablir pour que l'union, entre ces populations jusque-là catholiques et l'Eglise russe, fut consommée.

Et même cette unique question doctrinale, la plus exploitée par les auteurs russes et grecs, est une cause plus apparente que réelle de rupture, un prétexte et non une raison sérieuse, puisque la liturgie grecque et russe atteste cette primauté du Vicaire de Jésus-Christ avec une évidence incontestable, au point qu'un auteur russe a pu écrire : « Quant à la suprématie de saint Pierre sur tous les Apôtres et à l'autorité de ses successeurs sur toute l'Eglise, les livres d'office de l'Eglise russe sont remplis des témoignages les plus explicites, au point qu'on pourrait les assimiler à la doctrine ultramontaine qui met le Pape au-dessus des conciles.

« Il n'est besoin ni de conciles, ni de longues négociations, mais d'une explication franche, fondée sur le témoignage de nos livres liturgiques, plus éloquents mille fois que tous nos docteurs, avec leurs arguments empruntés aux protestants et aux jansénistes [2]. »

On peut voir par ce court aperçu que la différence doctrinale se réduit à bien peu de chose, qu'elle n'existe pas, au fond, entre les deux Eglises qui admettent : les mêmes sources de la foi, les mêmes sacrements, le même symbole, le même culte identique quant à la substance.

V. — *Les Sacrements de la Pénitence et de l'Eucharistie dans l'Eglise russe au point de vue de la pratique.*

Moins fréquentés dans l'Eglise russe que dans l'Eglise catholique, par ce que nous appelons les personnes pieuses, ces deux sacrements occupent cependant une grande place dans la vie chrétienne du peuple russe, assez fidèle à s'en approcher au temps de Pâques.

La confession et la communion fréquentes sont, en général, peu en honneur dans les Eglises orientales, et par conséquent en Russie. On n'y communie et on ne s'y confesse guère qu'aux principales fêtes de l'année, même quand on fait partie de la catégorie des personnes pieuses. Cela tient peut-être principalement à la difficulté où se trouvent ces personnes d'accomplir les actes exigés pour la préparation : jeûnes, assistance journalière à la messe et même aux heures canoniales.

Aussi, la grande majorité de la population ne s'approche-t-elle des sacrements de pénitence et d'eucharistie qu'au temps pascal : le samedi, surtout le samedi-saint, est réservé aux personnes valides, le dimanche aux enfants, et le mercredi et le vendredi aux infirmes et aux vieillards. Ce devoir pascal généralement assez bien observé et l'objet d'une surveillance spéciale, trouve cependant aujourd'hui de nombreux violateurs en Russie, plus dans la classe instruite que dans le peuple qui est très religieux et qui omet ce devoir par ignorance plus que par manque de foi.

Le rite extérieur de la confession n'est pas le même dans l'Eglise russe que dans l'Eglise latine. Les confessionnaux y sont inconnus ; la confession se fait indifféremment à l'église ou à domicile, le plus souvent cependant à l'église ; le pénitent ne se met pas à genoux, mais s'assied sur un banc, à côté du confesseur, ou se tient debout devant lui ; le confesseur récite quelques prières, exhorte le pénitent à la sincérité, et la confession proprement dite ou l'aveu des fautes commence ; le confesseur interroge ensuite le pénitent, impose une pénitence et donne l'absolution. La pénitence sacramentelle consiste principalement en prières, assistances à tous les offices canoniques, prostrations et signes de croix, pèlerinages, jeûnes et souvent aussi privation de la communion pour un temps plus ou moins long ; ce qui peut expliquer, au moins en partie, comment en Russie le nombre des confessés, constaté par les rapports du saint synode, dépasse de beaucoup celui des communiants au temps pascal. La formule d'absolution en usage dans l'Eglise russe est la suivante : « Que Notre-Seigneur et Dieu Jésus-Christ, par la grâce et les largesses de sa miséricorde, vous pardonne, mon enfant, tous vos péchés ; et moi, prêtre indigne, par sa puissance qui m'a été

[1] *Dublin Reviev, 1893.*
[2] *La Russie est-elle schismatique ?* par un Russe orthodoxe.

donnée, je vous pardonne et vous absous de tous vos péchés, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. *Amen.* »

Le rite de la communion dans l'Eglise gréco-russe présente aussi des particularités remarquables. On sait d'abord que tous les fidèles y communient sous les deux espèces. En préparant le pain du saint sacrifice, avant de commencer la messe, le prêtre, après avoir détaché de ce pain l'hostie principale, ou carré partagé lui-même en quatre carrés égaux et formé dans la masse par un sceau ou empreinte portant en abrégé l'inscription : *Jésus-Christ a vaincu*, détache ensuite de ce même pain un nombre plus ou moins considérable de petites parcelles, selon le nombre des communiants, et les place sur la patène, à côté de l'hostie principale, pour les consacrer ensuite avec elle. Après qu'il a communié lui-même et que les prêtres co-célébrants, s'il y en a, ont communié à leur tour, en prenant séparément une parcelle consacrée et en buvant un peu de précieux sang, le principal célébrant distribue d'abord la sainte communion aux diacres en leur mettant une parcelle dans le creux de la main droite, et en leur présentant le calice, après qu'ils sont allés derrière l'autel prendre la sainte parcelle qu'il avait déposée dans leur main. Il met ensuite dans le précieux sang qui reste les parcelles destinées à la communion des clercs inférieurs et des fidèles, et leur donne le Corps et le Sang du Sauveur au moyen d'une petite cuiller d'or ou d'argent doré. En recevant la sainte communion, les fidèles restent debout.

Les petits enfants auxquels on donne la sainte communion quelques jours après le baptême, ne reçoivent que l'espèce du vin, au moyen de la cuiller ; en certains lieux le prêtre se contente de tremper son doigt dans le précieux Sang et de le mettre ensuite dans la bouche de l'enfant.

Le Saint-Sacrement est conservé dans les églises pour les malades. A cet effet on consacre le jeudi-saint, pour toute l'année, le pain destiné au saint Viatique. Il est conservé à l'église, soit derrière l'autel, soit à l'autel de la préparation de la messe, soit enfermé dans un vase suspendu à une colonne de l'autel, toujours avec une lampe allumée. Lorsqu'il veut administrer le saint Viatique, le prêtre prend une parcelle de ce pain consacré, la met dans le calice avec un peu de vin et la donne au malade, soit à l'église, soit à domicile, au moyen de la cuiller.

VI. — *Principales pratiques chrétiennes en usage dans l'Eglise russe*

La vie chrétienne ne se manifeste pas en Russie par des pratiques aussi nombreuses et aussi variées que celles qu'a revêtues la dévotion dans l'Eglise latine et dans lesquelles les âmes ferventes trouvent toujours de nouveaux aliments. L'Eglise russe a conservé les pratiques d'autrefois, sans leur faire subir des modifications bien importantes, mais aussi sans les développer. L'assistance aux offices liturgiques, la célébration des fêtes, les abstinences, les jeûnes, la prière pour les morts, le culte des reliques et des images, spécialement de la sainte Vierge, les pèlerinages, y sont en honneur et comprennent à peu près toutes les manifestations de sa vie religieuse.

Les fêtes d'obligation ou fêtes chômées sont, outre les dimanches, la Nativité de la très sainte Vierge, l'Exaltation de la sainte Croix, saint Démétrie, martyr, les saints archanges Michel et Gabriel, la Présentation de la sainte Vierge, saint Nicolas de Myre, l'Immaculée Conception de la sainte Vierge, la Nativité du Sauveur et le lendemain, jour où sont fêtés spécialement la sainte Vierge et les ancêtres du Messie, saint Etienne, le proto-martyr, saint Basile-le-Grand, l'Epiphanie, les trois grands docteurs de l'Eglise grecque, la Purification de la sainte Vierge, son Annonciation, les lundis de Pâques et de la Pentecôte, l'Ascension, saint Georges le grand martyr, la nativité de saint Jean-Baptiste, saint Pierre et saint Paul, le saint prophète Elie, la Transfiguration de Notre-Seigneur, l'Assomption de la sainte Vierge et la décollation de saint Jean-Baptiste. Presque toutes ces fêtes sont aux mêmes dates que dans l'Eglise latine, mais avec douze jours de retard par suite de la conservation du calendrier Julien : l'année ecclésiastique commence en septembre.

Les jours d'abstinence sont beaucoup plus nombreux dans l'Eglise russe que dans l'Eglise latine, bien que la première ne connaisse pas nos *Quatre temps*. L'abstinence y est prescrite, comme d'ailleurs dans les autres Eglises de rite grec, non seulement pendant tout le carême, les dimanches y compris, mais aussi les mercredis et les vendredis de toute l'année ; du 16 novembre à Noël, du premier dimanche de la Pentecôte à la fête de saint Pierre et de saint Paul, du 1er au 15 août, le jour de l'Exaltation de la sainte Croix et de la décollation de saint Jean-Baptiste. Cette abstinence comporte, surtout pendant le grand carême, non seulement la privation de la viande, mais aussi des œufs, du laitage et du poisson. Pratiquement, l'usage du poisson est toléré, en certains endroits, même pendant le grand carême ; mais, à moins de raisons particulières sérieuses, c'est la seule dispense accordée.

Il n'y a de jours de jeûne proprement dits que ceux du grand carême, excepté les dimanches et samedis : on jeûne cependant le Samedi-Saint. La suppression des samedis du nombre des jours de jeûne a obligé les Russes et les Grecs à commencer le carême quelques jours avant l'Eglise latine, afin de parfaire la sainte quarantaine. Le carême commence donc à la Sexagésime, mais il est moins rigoureux pendant cette première semaine, et l'usage des œufs et du laitage est permis jusqu'à la Quinquagésime. Ce jeûne du carême ne comporte régulièrement qu'un seul repas qui ne doit pas être pris avant 3 heures du soir et même, le Vendredi-Saint, qu'après le coucher du soleil. Ce-

pendant des usages particuliers se sont introduits en divers lieux qui ont atténué cette rigueur.

La prière pour les morts revient non seulement tous les jours dans la célébration de la liturgie, mais il y a, en outre, trois jours dans l'année spécialement consacrés à la commémoraison des fidèles défunts : le samedi qui précède la sexagésime, la vigile de la Pentecôte et le premier samedi d'octobre. Pour chaque défunt en particulier, indépendamment de l'office des funérailles, on célèbre le saint sacrifice les 3e, 9e et 40e jours, et, de plus, on fait des aumônes, surtout au jour anniversaire de sa mort.

Nulle part, peut-être, on ne témoigne plus de vénération qu'en Russie pour les *saintes Images*. On donne ce nom aux images de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et des saints, même lorsqu'aucun caractère de célébrité particulière ne les désigne spécialement à l'attention : il suffit, pour qu'il leur soit attribué, qu'elles représentent les saints personnages dont il s'agit. Ce n'est pas à dire pour cela qu'il n'y ait, en Russie, des saintes Images miraculeuses ou réputées telles, qui sont par conséquent en plus grande vénération et qui attirent davantage les multitudes dans les monastères ou les églises qui les possèdent. Il y en a, et en assez grand nombre, surtout des images de la sainte Vierge ; il y en a même qui sont honorées en commun par les catholiques et par les nonunis. Mais ce caractère particulier n'est pas nécessaire pour attirer aux saintes images la vénération des Russes, qui ont hérité des Grecs ce culte, rendu plus vivant après le 2e concile de Nicée, par une réaction toute naturelle contre l'hérésie des iconoclastes.

Ces saintes images, peintes à peu près toujours d'après un même type traditionnel et uniforme, se font généralement sur bois. On les trouve en grand nombre dans toutes les églises. La balustrade qui sépare le sanctuaire des nefs a tous ses panneaux recouverts de ces images : c'est de là qu'elle tire son nom d'*iconostase*. Généralement riches, ces balustrades comportent plusieurs rangées d'images, les unes plus, les autres moins, selon les dimensions de l'édifice. Il y en a qui en possèdent quatre rangs et même plus. Les images qui s'y rencontrent le plus fréquemment sont celles : de Notre-Seigneur, qui tient toujours la première place ; de la sainte Vierge, des saints Apôtres, des quatre grands docteurs de l'Eglise grecque, des saints Georges et Démétrie, ordinairement représentés à cheval ; des saints anges aux côtés des portes latérales, etc. Il y a encore d'autres images placées dans le reste de l'église ; il y en a sur l'autel ainsi qu'au petit autel de la préparation. Le peuple vénère les saintes images, en entrant dans l'église, par de profondes inclinations, des signes de croix, des baisements ; on les encense pendant les cérémonies liturgiques ; on les expose le jour de la fête du saint personnage qu'elles représentent, dans un endroit apparent, sur des étoffes précieuses, et les fidèles ne manquent pas de venir les vénérer ; enfin on a institué une fête spéciale en l'honneur des saintes images, appelée fête de l'orthodoxie, en souvenir du 2e concile de Nicée qui a confirmé l'orthodoxie en condamnant les iconoclastes.

Le culte pour les saintes images n'est pas exclusivement renfermé à l'église : on tient à honneur d'en avoir dans les maisons, où on les entoure d'ornements divers et où même on entretient une lampe auprès d'elles. Ces images sont assez souvent placées dans un cadre-boîte vitré et entourées d'auréoles et d'encadrements en métal plus ou moins riche et en relief qui détachent très bien le personnage et lui donnent, à première vue, l'apparence d'une sculpture. D'autres sont découpées dans le bois sur lequel elles sont peintes, de sorte qu'elles revêtent encore davantage la forme de statues, sans l'être cependant, puisque les statues ne sont pas admises. Le nom du personnage est toujours écrit sur l'un des coins supérieurs de l'image, ce qui permet aux fidèles de ne pas confondre et d'adresser leurs hommages au saint auquel ils les destinent.

Les pèlerinages sont aussi très en honneur parmi les Russes : on en voit tous les ans plusieurs milliers parcourir en tous sens la Terre-Sainte avec une très grande piété et au milieu de privations inouïes.

VII. — *L'Eglise russe et l'union*

Ce court aperçu sur l'Eglise russe permet de se rendre compte que, d'une part, il n'y a aucun obstacle sérieux à l'union, si l'on veut se tenir uniquement sur le terrain religieux ; mais aussi, d'autre part, que l'union ne peut se réaliser sans l'intervention efficace du pouvoir qui a placé l'Eglise sous sa complète dépendance. Si ce pouvoir venait enfin à reconnaître que, loin d'être un obstacle à la grandeur et à la prospérité de la Russie, à son entière unification, l'union avec Rome lui communiquerait une nouvelle force pour le bien de ses peuples, rien ne serait plus aisé que d'arriver à une entente parfaite. Mais aussi, si ce pouvoir persistait à regarder plus ou moins l'Eglise catholique comme opposée à l'*idée russe*, l'union cesserait d'être réalisable, car, en Russie, c'est de *haut en bas* qu'il faut procéder. Le peuple foncièrement religieux et absolument ignorant de toutes les controverses religieuses, ne ferait aucune difficulté de reconnaître le Pape comme chef de l'Eglise, puisque ses livres liturgiques le proclament. « La difficulté n'existe pas pour les gens du peuple, écrit M. Soloviev, qui sont vraiment orthodoxes en bonne conscience et dans la simplicité de leur cœur. Interrogés avec intelligence sur leur religion, ils vous diront qu'être orthodoxe c'est être baptisé chrétien, porter sur la poitrine une croix ou une sainte image quelconque, adorer le Christ, prier la sainte Vierge très immaculée et tous les saints représentés par les images et les reliques, chômer les jours de fête et jeûner selon

l'ordre traditionnel, vénérer la fonction sacrée des évêques et des prêtres et participer aux saints sacrements et au service divin. Voilà la véritable orthodoxie du peuple russe. » Il n'y a rien là d'incompatible avec le catholicisme le plus pur, rien, par conséquent, d'opposé à l'union. Pourvu qu'on lui laisse ses rites traditionnels, et on sait que Rome a toujours voulu et veut les maintenir, le peuple russe sera catholique dès que le pouvoir le voudra; il ne s'apercevrait même pas du changement. Quant au clergé, incliné, il y a peu de temps encore, à sympathiser avec les protestants par suite de l'éducation allemande de ses principaux membres, il tourne aujourd'hui ses sympathies vers le clergé catholique, après s'être soustrait à l'influence protestante. Les fêtes franco-russes ont accentué ce mouvement de sympathie de la part des ecclésiastiques russes qui pensent et réfléchissent, et si le czar inclinait vers le catholicisme, le clergé suivrait sans peine. Un prêtre russe écrivait tout récemment : « A l'Académie, nous avons des disputes religieuses continuelles entre prêtres, et le nombre des adversaires de l'union diminue. » Et, quelques jours après : « Le jour où le gouvernement russe sera disposé en faveur du Vatican, et ce jour-là est proche selon mes prévisions, on trouvera pas mal de monde, si ce n'est le plus grand nombre, qui sera disposé pour l'union; en effet, les adversaires sont des indifférents qui croient comme on leur commande [1]. »

Cela était écrit avant le rétablissement des relations diplomatiques entre la Russie et le Saint-Siège. L'union dépend donc, en majeure partie, pour ne pas dire exclusivement, du czar. Que le clergé français, désireux de resserrer les liens qui unissent la France et la Russie, en les basant sur l'union religieuse, demande à Celui qui tient en main le cœur des rois, d'incliner vers son Eglise l'autocrate de toutes les Russies, et il aura grandement coopéré à la grande œuvre de l'union!

Q. — Dans le numéro 18 de l'*Ami du clergé*, 1894, vous nous donnez une décision de la sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers au sujet de la juridiction du supérieur général des Filles de la Sagesse. Je voudrais bien connaître en détail :

1° Les *droits* des Ordinaires sur chacune des maisons des Filles de la Sagesse, exprimés par ces mots : *Salva in omnibus manente juxta canonicas sanctiones auctoritate et jurisdictione Ordinariorum super singulis domibus Filiarum sapientiæ?*

2° Quels sont les *droits* du supérieur général sur chacune des maisons de l'Institut?

3° Quelles sont ses *obligations* vis à vis des Ordinaires, *sub debita ordinariorum dependentia*, pour le bon gouvernement de l'institut?

Je vous serais très reconnaissant, M. le Chanoine, de traiter la question *ex professo*, parce que je suis aumônier des Filles de la Sagesse et que je porte un grand intérêt à cette excellente Congrégation, et parce que ces questions sont peu connues et peu développées dans les manuels de droit canonique.

[1] Van Caloen : *Un mouvement vers l'union en Russie*.

R. — La solution des questions que vous nous posez est des plus complexe, parce qu'elles touchent à des intérêts opposés et peu précis. Nous essaierons cependant de poser quelques principes qui concernent exclusivement les congrégations de femmes à vœux simples.

I. Il est certain que les Congrégations à vœux simples ne sont pas par le droit commun déclarées exemptes de la juridiction des Ordinaires : il faut pour cela un acte spécial du Saint-Siège.

II. Le Souverain-Pontife, en vertu de ses pouvoirs ordinaires, peut accorder l'exemption à des instituts à vœux simples, et les soumettre soit immédiatement au Saint-Siège, soit à des réguliers, soit à d'autres évêques, soit à un supérieur général.

Les auteurs citent deux exemples de cette exemption de la juridiction épiscopale.

A. — Le premier concerne les *Filles de la Charité* de Saint-Vincent de Paul. Il est certain qu'elles sont sous le gouvernement direct et exclusif du supérieur général des Lazaristes; et cela elles le tiennent de plusieurs brefs pontificaux, comme on peut le voir par le rescrit suivant, qui est du 25 juin 1882 : « Nihil esse innovandum quoad regimen enunciatæ associationis Puellarum charitatis, quod per pontificia indulta superiori generali pro tempore congregationis Presbyterorum Missionis, vulgo Lazaristarum, a S. Vincentio a Paulo institutæ, pertinet. »

Il est certain que les évêques n'ont pas le droit d'intervenir dans le gouvernement intérieur des maisons des Filles de la charité, ni d'y faire la visite canonique, ni d'établir des supérieurs diocésains, ni de nommer des confesseurs spéciaux. Cette exemption, les Filles de la charité la réclament non pas en vertu de privilèges quelconques, mais en vertu du droit commun. Elles se prétendent *laïques*, et non *religieuses* : par conséquent elles ne sont pas soumises aux lois que l'Eglise a établies pour les religieuses.

Il n'y a pas, en effet, chez elles, de noviciat formel, ni d'examen canonique de postulantes, ni une députation de confesseurs ordinaires et extraordinaires, ni la récitation de n'importe quel office divin, pas même celui de la sainte Vierge, ni de vœux émis publiquement et acceptés au nom de l'Eglise. Elles font, il est vrai, après plusieurs années passées dans la Compagnie, des vœux annuels; mais ces vœux ont un caractère purement privé et n'ont d'autre témoin que Dieu et la conscience de celles qui les prononcent. Tout au plus peut-on les regarder comme ceux que quelque personne pieuse pourrait faire dans le monde à son propre directeur pour son plus grand profit spirituel.

Leurs statuts n'ont jamais été soumis à l'approbation du Saint-Siège et l'habit même qu'elles portent n'était à son origine que l'habit des femmes du peuple des alentours de Paris. Aussi ont-elles toujours été regardées comme une *association purement laïque* de femmes séculières,

unies dans le but d'exercer des œuvres de charité chrétienne envers les pauvres, sans autres liens que la charité mutuelle sous la dépendance commune du supérieur général des prêtres de la Mission.

Puisque tel est, d'après des documents authentiques, le caractère purement laïque de l'association des *Filles de la charité*, on ne peut les citer comme modèle d'exemption pour les Congrégations à vœux simples.

B. — Le second exemple d'exemption donné par les auteurs concerne l'*Institut des Filles de la charité de Besançon*. D'après leurs constitutions approuvées par Lettres apostoliques de Pie VII, du 14 décembre 1819, elles sont déclarées exemptes de la juridiction ordinaire des évêques, qui ne peuvent user à leur égard que de la juridiction déléguée par le concile de Trente. Toutefois ce privilège ne peut être invoqué pour leurs maisons d'Italie, qui ont été replacées sous l'empire du droit commun par d'autres Lettres apostoliques de Grégoire XVI, données en juin 1840. — Lucidi, *de Visit.* chap. v, § 8, n. 430.

III. Comme l'exemption n'est pas de droit commun, c'est à celui qui la réclame à en faire la preuve contre l'autorité de l'évêque, qui est en possession de son droit. Cette preuve ne peut pas s'établir par des analogies avec d'autres maisons, ni par des déductions, mais par des documents authentiques, émanés directement du Saint-Siège. Ces documents sont de deux sortes : il y a ceux qui émanent en forme de Lettres apostoliques, de Brefs, de Décrets, de Déclarations, etc., soit du Souverain-Pontife directement, soit des Congrégations romaines ; et ceux qui sont renfermés dans des constitutions approuvées par Rome. Ces constitutions approuvées forment, en effet, un droit supérieur, qui jouit des mêmes privilèges que celui qui est établi par des Brefs, des Lettres apostoliques, des Décrets, etc.

IV. Même parmi les Congrégations à vœux simples qui restent sous la juridiction de l'évêque, les rapports avec l'Ordinaire varient suivant les Congrégations, qu'on peut diviser sur ce point en cinq classes.

1° Les Congrégations dont les constitutions ne sont pas approuvées par Rome et qui sont établies dans un seul diocèse.

2° Les Congrégations dont les constitutions sont approuvées par Rome et qui sont établies dans un seul diocèse.

3° Les Congrégations dont les constitutions ne sont pas approuvées par le Saint-Siège et qui ont des maisons en plusieurs diocèses, avec une supérieure générale.

4° Les Congrégations qui ont une supérieure générale, avec des constitutions approuvées par Rome.

5° Les Congrégations qui ont un prêtre comme supérieur général.

§ I. Congrégations uniquement approuvées par l'évêque et n'ayant de ramifications que dans son diocèse.

Quels sont les droits de l'évêque à leur égard ? Bargilliat va nous le dire : « Si hæ Congregationes existant sola permissione Ordinariorum, absque ulla approbatione S. Sedis, dubitari non potest quin, absque ulla limitatione, auctoritati et jurisdictioni illorum omnino subjaceant. » — *Prælectiones*, t. II, n. 1211.

Dans la pratique l'autorité épiscopale se manifeste :

a) Dans la rédaction et l'approbation des constitutions. — « Quand il s'agit de communautés diocésaines, les évêques peuvent rédiger et approuver les constitutions d'un Institut, d'après les principes du droit canon et conformément au but qu'on se propose d'atteindre. » — Meynard, *Réponses*, t. I, n. 401.

b) Dans les modifications à apporter aux constitutions. — Meynard dit encore : « Si les constitutions ne sont point encore approuvées par le Saint-Siège, et s'il s'agit de communautés diocésaines, les évêques peuvent très certainement faire mettre à exécution les lois de l'Eglise concernant ces religieuses ; ils peuvent aussi réprimer les scandales et prévenir les abus ; ils peuvent encore de leur propre autorité modifier des points de moindre importance, s'il y a une raison grave de faire ce changement ; on fera bien cependant, même dans ce cas, de prendre l'avis des sœurs. Ici s'arrête ordinairement, nous semble-t-il, l'action des évêques sur les communautés diocésaines de religieuses. On ne devrait pas, sans le consentement des sœurs, en des choses considérables non prévues par le droit, et surtout contestées, imposer tel moyen, telle pratique de perfection, parce qu'on juge que cela convient mieux. En cas de conflit, il serait toujours permis de recourir au Saint-Siège. »

c) Dans l'administration temporelle. — L'évêque a le droit, dans les communautés de son diocèse : 1° de confirmer les administrateurs temporels quand il est d'usage d'en choisir ; 2° d'examiner et d'approuver les comptes des recettes et des dépenses ; 3° de permettre les aliénations non réservées au Saint-Siège ; 4° d'après une coutume, qu'il faut observer quand elle existe, l'évêque autorise aussi les dépenses extraordinaires, comme constructions importantes, placements d'argent, etc.

Il faut faire une remarque sur le n° 2. En revendiquant pour l'évêque le droit d'examiner et d'approuver les comptes des recettes et des dépenses, les auteurs ne lui reconnaissent pas la faculté d'administrer directement le temporel de la Congrégation. Le pouvoir d'administrer découle, en effet, du droit de propriété, et il appartient aux sociétés qui possèdent collectivement aussi bien qu'aux particuliers, tant qu'une loi positive ne le leur a pas enlevé. Or, aucune loi positive n'a

enlevé même aux religieuses à vœux solennels, et à plus forte raison aux religieuses à vœux simples, la faculté d'administrer leurs biens. Quant à rendre compte de cette administration à l'évêque diocésain, l'obligation s'en trouve dans une coutume générale, admise par tous les auteurs. Il s'ensuit qu'elle peut cesser par une coutume contraire.

Ainsi donc, c'est au nom de la communauté et pas à celui de l'évêque que doivent être signés les contrats; c'est à la supérieure à distribuer les charges suivant les constitutions, à choisir le médecin, l'architecte, les fournisseurs de la maison, à déterminer la quantité et le mode des aumônes.

L'évêque ne peut intervenir que si les dépenses dépassent les revenus, ou si les fonds ne sont pas employés suivant les constitutions.

d) Dans la visite canonique. — Sous le nom de visite canonique on entend l'acte par lequel un supérieur de religieuses se fait rendre compte de l'état intérieur du monastère. Benoit XIII, dans la *Méthode de la visite pastorale* à l'usage de l'archidiocèse de Bénévent, énumère en détail les points qui sont l'objet de cette visite dans les monastères de religieuses. En voici les titres : le nombre des religieuses et la règle, les vœux, les exercices spirituels, la table, les travaux manuels, la fréquentation des grilles par les religieuses, les infirmes, les officières à l'intérieur du monastère, les religieuses en particulier, les officiers ou employés en dehors du monastère, la situation économique.

L'évêque peut interroger sur tous ces points ; il peut aussi donner des avis et des conseils, tant en public qu'en particulier, faire des règlements pour la bonne observation des vœux et des constitutions, corriger enfin les sœurs coupables et qui résistent à l'autorité de la supérieure. — Meynard, l. c., n. 132.

e) Dans l'examen des postutantes et des novices. — Le concile de Trente exige que toute postulante qui veut prendre l'habit religieux et toute novice qui désire faire profession soient présentées à l'évêque ou à son vicaire général pour déclarer si elles agissent librement et en connaissance de cause et pour démontrer qu'elles réunissent les conditions exigées par la règle du monastère. Cet examen ne s'impose, en droit strict, qu'aux religieuses qui veulent faire des vœux solennels. Cependant les Congrégations à vœux simples insèrent volontiers ce point dans leurs constitutions, et celles qui ne l'y ont pas s'y soumettent sans difficulté en pratique, persuadées qu'elles sont de répondre par là aux désirs du Saint-Siège.

§ II. Congrégations a vœux simples établies dans un seul diocèse, mais dont les constitutions sont approuvées par le Saint-Siège.

Les Congrégations dont les constitutions sont approuvées par le Saint-Siège restent sous la juridiction de l'Ordinaire, mais elles ne dépendent pas de lui pour l'observation des constitutions, *pro interno ac disciplinari regimine.*

Or, « sub interno regimine, dit Bargilliat, cadunt ea omnia de quibus loquuntur constitutiones, nempe bonorum temporalium administratio, domorum gubernium, superiorum electiones, novitiorum receptiones, punitiones transgressionum et inobedientiæ aliorumque domesticorum excessuum, executiones decretorum et sententiarum superiorum quæ observantiam constitutionum respiciunt : in quibus et aliis similibus Ordinarii nullatenus se ingerere possunt, nisi in casibus a jure expressis. »

Les évêques n'ont pas même à intervenir pour faire observer les constitutions approuvées par le Saint-Siège ; dans le cas où ils sauraient d'une manière certaine qu'on les transgresse, ils ne peuvent que dénoncer le fait à Rome.

§ III. Congrégations a supérieure générale répandues en plusieurs diocèses, sans être approuvées par Rome.

Nous nous plaçons d'abord dans l'hypothèse d'une de ces congrégations à supérieure générale dont les constitutions ne sont pas approuvées à Rome. Quels sont les droits des évêques par rapport à ces Congrégations ?

1° *Dans la rédaction et l'approbation des constitutions ?* — « Pour les instituts répandus en divers diocèses, dit Meynard, il faut la participation des différents ordinaires » pour approuver les constitutions.

2° *Dans les modifications à apporter aux constitutions.* — « Quand il s'agit, dit encore le même auteur, des constitutions d'un institut à supérieure générale répandu en plusieurs diocèses, non approuvées par le Saint-Siège, il faut la participation des différents ordinaires : cela ne nous paraît point douteux. » — Meynard, l. c., n. 403. Lucidi affirme la même chose : « Hinc sequitur, quod (episcopus) nullam immutationem constitutionibus afferre possit, præsertim si ab apostolica sede constitutiones ipsæ approbatæ fuerint. » — Cap. IV, § 8, n. 437.

3° *Dans l'administration temporelle.* — Meynard reconnaît aux évêques le droit de se faire rendre compte annuellement du temporel des couvents dans les instituts à supérieure générale. — N. 120.

Bouix conteste ce droit : « Dictis congregationibus, dit-il, sub unius generalis superiorissæ regimine constitutis, competere videtur plena et libera rei temporalis administratio. (Excipimus semper immobilium et mobilium pretiosorum alienationes, quæ fieri nequeunt nisi obtento beneplacito apostolico.) Intelligimus nempe etiam in rebus gravioribus non requiri consensum Ordinarii diœcesis in qua domus principalis sita est, nec aliorum Ordinariorum pro aliis respective conventibus. » Voici comment il prouve sa propo-

sition. Le droit d'administrer les biens ecclésiastiques est une conséquence du droit de possession et non une conséquence du droit de juridiction. Or, le domaine des biens de communautés religieuses appartient *primario* au Souverain-Pontife et *secundario* à la Congrégation, mais non pas à l'évêque. L'évêque ne peut donc s'immiscer dans cette administration qu'autant qu'il y sera autorisé par les communautés ou par le Saint-Siège. Il y a bien une coutume qui autorise les évêques à se faire rendre compte de l'administration des biens des maisons religieuses qui, dans son diocèse, n'ont aucun lien avec d'autres maisons étrangères au diocèse, mais cette pratique, qui est basée sur le bien que retirent ces maisons de l'immixtion de l'Ordinaire dans leur administration tempo relle, doit être abandonnée quand il est prouvé qu'il y aurait plus d'inconvénients que d'utilité pour les maisons religieuses à la suivre. La démonstration est facile à faire, ajoute-t-il. Deux hypothèses peuvent se présenter. Ou bien chaque évêque aura le droit d'administrer les maisons de son diocèse, ou bien ce droit sera réservé à l'évêque du lieu ou se trouve la maison-mère. Dans le premier cas, chaque évêque administrera suivant ses vues personnelles et ne s'occupera que de la maison qui lui est confiée, au grand détriment du bien général. Il sera alors impossible de déplacer des religieuses qui ne sont d'aucune utilité dans une maison et qui pourraient rendre ailleurs de signalés services. Dans le second cas, l'évêque de la maison-mère n'a aucune autorité pour faire accepter ses décisions par les autres évêques. — Bouix, *de jure Reg.* Pars V, cap. II.

Nous n'avons pas à prendre parti ni pour l'une, ni pour l'autre opinion, et nous laissons à chacun la liberté de suivre celle qu'il préfèrera.

§ IV. Congrégations a supérieure générale répandues en plusieurs diocèses et approuvées par Rome.

Lorsque le Saint-Siège approuve les constitutions des Congrégations à supérieure générale répandues dans plusieurs diocèses, il leur donne ordinairement un cardinal protecteur, qui en est comme le supérieur général. On désigne en outre un évêque chargé de présider le chapitre général au nom du Saint-Siège. C'est ordinairement l'évêque du diocèse où se trouve la maison-mère. Tout ce qui regarde l'observation des constitutions approuvées est soustrait à l'influence de l'évêque diocésain, quand même ce serait l'évêque de la maison-mère.

Cependant les évêques ont le droit et le devoir de veiller sur les communautés de leurs diocèses respectifs pour tout ce qui touche au droit commun. Ils ont le droit : 1° d'autoriser la fondation des couvents ; 2° de permettre l'ouverture d'une chapelle publique ; 3° de veiller à la clôture quand elle existe ; 4° de corriger les scandales publics quand les supérieures ne le font pas ; 5° de nommer les confesseurs ordinaires et extraordinaires ; 6° de veiller à l'observation du décret sur l'ouverture de conscience en cas de négligence ; 7° de faire la visite canonique.

§ V. Congrégations avec un supérieur général.

Elle sont de deux sortes : celles où le supérieur général est nommé par l'évêque, et celles où le supérieur général est désigné à l'avance par les constitutions.

I. Les évêques ont le droit de nommer un prêtre qui les représentera auprès de telle ou telle communauté. Ce prêtre ne peut pas avoir des droits plus étendus que ceux que l'évêque a lui-même : il ne peut donc s'ingérer d'aucune manière dans le gouvernement même de la communauté, à moins qu'il n'en soit prié par la supérieure générale, ou que les constitutions ne le lui permettent.

II. Certaines Congrégations ont reçu du Saint-Siège un supérieur qui est désigné à l'avance par les constitutions. Ainsi, pour l'Institut des *Filles de la Sagesse*, le supérieur est celui des Pères de la *Société de Marie*. Pour d'autres instituts, le supérieur peut-être un prêtre séculier ou régulier.

Quels sont les pouvoirs de ces supérieurs ? Ils dépendent uniquement des constitutions approuvées par le Saint-Siège. Ainsi, pour les *Filles de la Sagesse*, le supérieur a le droit de présider le chapitre général, de veiller à l'observation des constitutions dans chacune des maisons et de travailler au développement de l'Institut. C'est ce que nous dit la décision du 2 juin 1893.

Il s'ensuit que le supérieur général, dans cette Congrégation, a, à peu de choses près, les mêmes pouvoirs que la supérieure générale, avec laquelle il administre la société.

Quant à la dépendance par rapport aux Ordinaires des lieux, elle doit s'entendre pour tous les points que nous avons indiqués au paragraphe précédent pour les Congrégations à supérieure générale.

Q. — 1° Est-il permis à un catholique d'assister à un enterrement protestant et ainsi de rehausser plus ou moins, par sa présence, l'éclat d'une cérémonie protestante ?

2° Si cela est défendu, en supposant que le catholique soit de bonne foi, est-on tenu de l'instruire ?

R. — Ad I. En 1881, t. III, p. 512, nous avons donné sur ce point la doctrine de Ferraris, qui permet aux catholiques de suivre les convois funèbres des hérétiques, *dummodo id fiat solo affectu civilitatis et amicitiæ sine communicatione in ritibus et cæremoniis hæreticorum, et hæretici non sepeliantur in loco sacro.* — Biblioth. prompta, v° *Hæreticus*, n. 18.

Depuis que cet article a paru, le Bucceroni, dans son *Enchiridion morale*, a donné le texte de plusieurs décisions du Saint-Office et de la

Propagande par rapport à la communication avec les hérétiques et les schismatiques. Nous en donnons quelques extraits.

1o Le 10 mai 1753, le Saint-Office déclare que, dans le cas où des schismatiques assisteraient d'une manière purement matérielle et par simple politesse aux obsèques des catholiques, sans prendre part aux prières et aux cérémonies qui accompagnent la sépulture, on pouvait les tolérer; mais dans le cas où ils voudraient employer leurs rites propres pour la sépulture, ou prendre part aux nôtres, on ne devait pas les tolérer.

Bien qu'il ne soit pas question de l'assistance d'un catholique aux funérailles d'un hérétique, la communication dans les funérailles est déclarée défendue toutes les fois que les hérétiques emploient leurs rites.

2o Dans une Instruction de la Propagande datée de 1729, on lit : « Depuis longtemps et souvent les missionnaires et les évêques d'Orient ont demandé la règle à suivre pour les communications *in divinis* des catholiques avec les hérétiques, dans les divers cas d'utilité, de nécessité, de périls, de vexations, et même de persécutions à subir pour les fidèles. La S. Congrégation a toujours répondu d'une manière uniforme : *Non licere*. Aussi espérait-elle que les missionnaires comprendraient facilement que, si on pouvait spéculativement imaginer quelques cas où l'on pourrait tolérer cette communication *in divinis*, il en était tout autrement dans la pratique lorsqu'on considérait attentivement toutes les circonstances. Aussi est-il moralement impossible de donner une règle générale qui s'adapte à tous les hommes, à toutes les régions et à tous les temps, différente de celle édictée par cette Congrégation dans son Instruction de l'année 1719. Elle s'appuie sur ce principe que la communication *in divinis* avec les hérétiques et les schismatiques doit régulièrement être regardée comme *illicite* en pratique, *vel ob periculum perversionis in fide catholica, vel ob periculum participationis in ritu hæretico et schismatico, vel denique ob periculum et occasionem scandali.* »

Or comme ces dangers se rencontrent *régulièrement* en pratique dans la communication *in divinis* avec les hérétiques, et qu'il est interdit de s'y exposer d'une manière universelle par le droit naturel et par le droit divin, dans lesquels nulle puissance ne peut dispenser, qu'il n'y a d'ailleurs aucune raison qui puisse excuser, on ne peut donc désormais proposer aucun doute nouveau. Aussi lit on en termes exprès dans cette Instruction :

On avertira les missionnaires qu'ils doivent s'abstenir de toute action qui serait regardée comme une adhésion à une secte fausse, de la communication dans les rites schismatiques ou hérétiques, du péril de perversion et de l'occasion de scandale.

Et un peu plus loin : « *Nec eos excusat assistentiæ mere materialis prætextus*; facto enim ipso excluditur, quo qui functionibus hisce hæreticorum aut schismaticorum intersunt, satis cum ipsis convenire in unitate orationis, in unitate cultus, in unitate venerationis et obsequii erga perversos ministros hæreseos schismatisque præseferunt. »

D'après ces documents, l'assistance d'un catholique aux funérailles d'un hérétique présidées par un ministre hérétique est condamnée, même quand elle a lieu par simple politesse.

3o Nous en trouvons encore une autre preuve dans un document du Saint-Office du 9 septembre 1874, résumé par Zitelli. Le Saint-Office y déclare que ceux qui sont forcés par la *crainte d'un grave* dommage ou d'un péril important, *à raison d'une fonction civile qu'ils remplissent*, peuvent être autorisés à assister aux funérailles des hérétiques, pourvu qu'ils ne prennent pas part aux rites funéraires et que le public sache qu'ils n'y sont venus que pour accomplir un devoir de leur charge. Les évêques sont invités à abolir un usage aussi dangereux. Quant aux simples particuliers, le Saint-Office déclare que, pour eux, le cas de dommage à subir ne se vérifie pas.

Voici le résumé que donne Zitelli de cet important décret :

« Si Ap. Sedes suis decretis toleravit assistentiam materialem catholicorum funeribus heterodoxorum, ad hoc inducta fuit a circumstantiis particularibus, quibus difficile esset se eximere sine gravi damno et periculo, sed normas suppeditavit Ordinariis locorum, ne impune permittant usum tam periculosum et potissimum indagare jussit serio an se possent eximere. Et 1) tolerat ipsa solum præsentiam materialem urbanitatis gratia, solis vestibus civilibus societatis indistincte pro laicis et ecclesiasticis, et cum conditione ut acatholici cognoscant hoc interventu non præstari actum cultus religiosi. Talis interventus cohonestari nequit prætextu gravis damni aut periculi, cum nec unum nec alterum verificatur et quis proprio arbitrio illis participat quin adstrictus sit titulo aliquo officii civilis. 2) Exigit ut talis interventus non debeat secum ferre aliquam communicationem in sacris cum hæreticis et schismaticis. Hinc licitum non est eorum precibus se unire, aut ritibus, nec ferre lumina, nec suffragia facere pro anima defuncti ; non toleratur sonus campanæ ecclesiæ catholicæ, et quoad sermonem in laudem etiam solum civilium virtutum defuncti, hic posset ad summum tolerari in persona alicujus laici, nunquam ecclesiastici, vel parochi, multoque minus episcopi. S. O. 9 sept. 1874. » (Zitelli, *Apparatus juris ecclesiastici*, p. 531, note 1).

Ad II. Quelle est la conduite à tenir par le confesseur? La même Instruction de la Propagande va nous le dire : « Cordi sit ergo singulis prælatis, missionariis, sive directoribus animarum, fideles edocere atque excitare ad hæc evitanda pericula quæ regulariter aut omnia, aut aliqua subeunt in communicatione in divinis cum hæreticis...

« In id semper intenti (confessarii) ne quid

laxam hac in re conscientiam efficiant, sed opportunis documentis et monitis timidiorem potius et cautiorem, ne communicando in divinis cum schismaticis et hæreticis, animam in salutis discrimen adducant. »

Q. — Soutenez-vous que la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu soit absolument démonstrative et déductive? Vous dites vous-même (8 novembre 1894) qu'il faut pour cela qu'elle s'appuie sur une vérité abstraite de certitude métaphysique et absolue, qui est que tout effet a une cause. Mais, est-il évident que tout effet ait une cause? Le principe de causalité n'est-il pas rejeté par plusieurs philosophes? Et, en effet, comment se forme-t-il dans notre esprit? Nous percevons des effets ou choses qui deviennent, qui arrivent. Nous les voyons liés constamment à certaines actions; l'idée de cause se forme alors en nous. Mais c'est en reconnaissant que les effets perçus ont leurs causes respectives, que nous étendons la relation de ces effets avec leurs causes à tous les effets en général : en sorte que le principe de causalité n'est qu'un fait généralisé, une induction. Et cela est tellement vrai que ce n'est pas universellement et immédiatement répugnant à l'esprit d'admettre des effets sans cause, des choses qui se font toutes seules, comme disent les gens. Les gens sont bien excusables de supposer des choses qui se font toutes seules, puisqu'il y a des philosophes qui en admettent de telles. L'esprit humain est-il absolument contraint d'adhérer au principe de causalité? Pas plus que de croire que toute pierre lancée en l'air doit retomber et retombera : car, y a-t-il rien qui le certifie métaphysiquement ou physiquement? Or, si le principe de causalité est le résultat d'une généralisation, les conclusions qu'il servira à établir n'auront pas une certitude d'ordre métaphysique : parce que les effets que j'ai observés ont une cause, tout effet a une cause, donc le grand et universel effet que j'appelle le monde a une cause à laquelle je donne le nom de Dieu : en somme, je raisonne du semblable au semblable : mais où est la vérité abstraite et métaphysique, indépendante des faits observés?

R. — La question de notre correspondant en renferme deux qu'il nous faut examiner sucessivement.

I. — La preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu est-elle absolument démonstrative et déductive?

D'abord, nous ferons observer que toutes les preuves de l'existence de Dieu sont *a posteriori*, parce que toutes s'appuient sur l'existence, la nature, les propriétés ou les relations des êtres que nous connaissons directement, et qu'elles remontent toutes des effets à la cause.

Saint Anselme croyait avoir trouvé une preuve *a priori*, savoir celle qui se base sur la notion de Dieu, l'être tel qu'il ne puisse en être conçu de plus parfait. De cette notion il lui semblait découler, par voie de déduction, que cet être est nécessairement existant, parce que, s'il n'existait pas, il ne serait pas tel qu'on ne puisse en concevoir de plus parfait. On pourrait en effet le concevoir existant, ce qui serait pour lui plus parfait que de ne pas exister. Mais saint Thomas et toute l'école avec lui nous font remarquer que la conclusion de ce raisonnement peut bien nous faire admettre que nous ne pouvons concevoir l'être parfait sans le concevoir existant, — ainsi l'existence appartient à notre idée de l'être parfait, — mais rien ne nous oblige à admettre que cet être existe en réalité en dehors de notre idée.

Pour que cette preuve démontrât l'existence réelle de Dieu, il faudrait que nous eussions non seulement l'*idée* d'un être si parfait qu'on ne pût en concevoir de plus parfait, mais que nous connussions déjà directement et en elle-même la *réalité* de cet être, en d'autres termes que nous connussions Dieu en lui-même et dans son essence. Or, nous ne connaissons pas et nous ne pouvons pas connaître Dieu de cette manière, parce que notre connaissance ne s'exerce que par notre faculté de connaître et par les formes qui la déterminent dont aucune ne répond à une essence infinie. (S. Th. 1 p. q. 2. a. 1; q. 12, a. 4; C. Gent. l. III. c. 49 et seqq).

Il faut donc reconnaître que l'existence de Dieu ne se prouve qu'*à posteriori*, c'est-à-dire par les effets, en remontant des effets directement connus à leur cause.

Ce genre de preuves est-il *démonstratif?* — Evidemment s'il prouve effectivement.

Est-il *déductif?* — Si le mot « *déductif* » n'a pas d'autre sens que « démonstratif », c'est encore évident. Mais si par « déductive » on entend une démonstration *à priori*, il n'est pas moins évident que les preuves de l'existence de Dieu, étant *a posteriori*, ne sont pas déductives.

Nous ne nous arrêterons pas davantage à cette question qui ne serait qu'une question de mots sans importance. Déductives au premier sens du mot, non déductives au second sens, les preuves de l'existence de Dieu sont démonstratives, vraiment, solidement, strictement démonstratives : cela suffit.

Toutes ces preuves reposent sur deux éléments : un élément réel pris dans les êtres que nous connaissons comme existants, l'autre dans les principes métaphysiques, abstraits, évidents par eux-mêmes, à l'aide desquels nous remontons avec une entière certitude de ces effets existants à l'existence de leur cause. En toutes ces preuves entre donc de quelque manière le principe de causalité. Ce principe n'est pas le seul qui nous serve à bâtir nos preuves; mais il a, dans ces preuves, une place, une importance capitale. Voilà pourquoi il attire d'une manière toute spéciale l'attention des philosophes et des théologiens. Il a fait l'objet de discussions fort intéressantes au récent Congrès scientifique de Bruxelles.

II. — Ce principe de causalité est-il *évident?* Est-il évident que *tout effet a une cause?* Telle est la seconde question de notre correspondant, question à laquelle il donne une réponse implicitement négative, tout ce qu'il en dit tendant à le faire regarder comme pouvant être mis en doute.

Examinons les raisons qu'il apporte à l'appui de son doute.

La première est que le principe de causalité est rejeté par plusieurs philosophes. Cette raison n'est pas suffisante. Si l'on devait douter de tout ce qui

a été nié ou mis en doute par quelque philosophe, il ne resterait debout aucune vérité.

La seconde est la manière dont le principe de causalité se forme dans notre esprit, du moins comme il l'entend. Ce principe ne serait que la généralisation par induction de quelques faits où nous voyons des effets procéder d'une cause ; mais ce ne serait pas un principe métaphysique évident par lui-même. — A cela nous répondons :

1º Quand même ce principe se formerait en nous par induction, il ne s'ensuivrait pas qu'il ne serait pas évident par lui-même. Car l'induction peut éveiller notre esprit sur une vérité que sans cela nous n'aurions pas aperçue, mais qu'une fois connue nous trouvons évidente par elle-même. Ainsi en est-il parfois dans les sciences mathématiques. Je m'aperçois un jour qu'en retranchant d'un cube sa racine, le reste est divisible par 6. Je vérifie le résultat sur un autre cube et je le trouve semblable. Je répète sur un troisième : même résultat. J'en conclus, un peu vite peut-être, à une loi. J'y suis arrivé par induction. Puis je décompose la formule algébrique qui représente le cube diminué de sa racine et je trouve que cette formule est le produit de trois facteurs dont l'un est la racine même, un second la même racine moins 1 et le troisième la même racine plus 1, c'est-à-dire qu'elle est le produit de trois nombres consécutifs. Or dans trois nombres consécutifs il y a nécessairement un multiple de 3 et un multiple de 2 ; il peut y avoir deux multiples de 2. Il s'ensuit, avec une évidence mathématique, que la formule est un multiple de 6. C'est le hasard et l'induction qui m'ont conduit à la connaissance de la loi, mais la simple décomposition de la formule algébrique m'en a donné l'évidence mathématique intrinsèque. A supposer qu'on soit arrivé par induction à la connaissance du principe de causalité, il peut bien se faire qu'il soit évident par lui-même et qu'on arrive après coup à percevoir cette évidence.

2º Il n'est aucunement nécessaire de passer par cette induction pour arriver à la connaissance du principe de causalité. La seule étude des termes de cette proposition : « Tout effet a une cause », suffit pour faire voir qu'elle est évidente par elle-même. Qu'est-ce qu'un effet ? C'est ce qui commence à être. Ce qui commence à être n'était pas auparavant. Ce qui n'était pas n'a pu se donner d'être : car on ne donne pas ce qu'on ne possède pas, et, pour pouvoir donner, il faut déjà être. L'effet reçoit donc l'existence d'ailleurs, c'est-à-dire d'un autre être déjà existant. Or, recevoir l'existence d'un autre être, c'est avoir une cause. Par conséquent « être effet » et « avoir une cause » sont deux expressions synonymes, et le principe de causalité : *Tout effet a une cause,* est un de ces principes évidents par eux-mêmes qui jouissent d'une absolue certitude métaphysique. Il serait évident pour moi quand même je n'aurais encore appliqué mon attention à aucun effet particulier comme procédant de sa cause.

De ce qui précède, il résulte que le principe de causalité n'est aucunement le résultat de la généralisation d'une certaine quantité de faits particuliers. Par conséquent la seconde raison sur laquelle s'appuie notre confrère pour mettre en doute la certitude métaphysique du principe de contradiction n'a aucune valeur.

La troisième raison est qu' « il n'est pas universellement et immédiatement répugnant à l'esprit d'admettre des effets sans cause, des choses qui se font toutes seules, comme disent les gens. »

Il est vrai que tous ne voient pas du premier coup d'œil que tout effet a une cause, et, en ce sens, on peut dire que le contraire ne répugne pas universellement puisque tous ne le voient pas, ni immédiatement puisque, pour le voir, il faut y faire quelque réflexion. Mais c'est là le sens vulgaire des mots. Au sens philosophique, il répugne universellement et immédiatement qu'un effet n'ait pas de cause : universellement, puisque le principe de causalité est universel et s'applique à tous les cas ; immédiatement, puisque la répugnance apparaît à la seule analyse des termes de la proposition, sans qu'il soit besoin de faire appel à aucune autre donnée.

Quant au vulgaire qui, faute d'y avoir réfléchi, admet comme possibles des effets sans cause, des choses qui se font toutes seules, son erreur ne saurait infirmer la valeur métaphysique du principe de causalité. Pour qu'un principe soit évident par lui-même, il n'est pas nécessaire que son évidence apparaisse aussitôt qu'il est énoncé ; il suffit qu'elle apparaisse aussitôt qu'il est compris. Or plusieurs de ces premiers principes sont exprimés en termes que le vulgaire ne comprend pas toujours à la première audition avant toute réflexion, ni même après une première réflexion trop superficielle. Quand même il serait impossible de faire comprendre les termes d'une de ces propositions à des esprits trop fermés, on ne pourrait rien en conclure contre leur évidence. Les propositions évidentes par elles-mêmes sont celles qui apparaissent telles aussitôt que l'esprit en a compris les termes et saisi le sens. L'obscurité dont elles restent enveloppées pour les esprits bornés qui n'en saisissent pas le sens ne nuit en rien à leur évidence intrinsèque. Si les gens vulgaires admettent comme possibles des effets sans cause, c'est qu'ils n'ont pas encore compris ce que c'est qu'un effet et une cause. Leur ignorance ne détruit pas l'évidence et la certitude du principe dont ils ne comprennent pas les termes, pas plus que la cécité de l'aveugle ne détruit la lumière.

Il reste donc que le principe de causalité est évident par lui-même, qu'il possède une certitude métaphysique, qu'il est immédiatement, universellement, incontestablement vrai dans tous les cas existants ou possibles, que, conséquemment, il peut servir de fondement métaphysique à des démonstrations vraiment apodictiques, déductives, parce qu'elles procèdent de principes évidents par

eux-mêmes, bien qu'on puisse leur contester cette qualité parce que leur point de départ est un fait contingent.

Q. — Prière à l'*Ami du Clergé* de vouloir bien traiter à fond cette question :

Comment faut-il entendre le vœu du plus parfait?

Il semble que la réalisation plénière de ce vœu soit impossible, puisque le concile de Trente affirme que la fuite totale du péché véniel n'est donnée à personne : « Si quis dixerit hominem posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, anathema sit. » Or, peut-on faire un vœu auquel on manquera infailliblement?

R. — L'objet propre du vœu du *plus parfait* n'est pas d'éviter le péché véniel, bien que ce vœu exclue le péché véniel d'une manière plus parfaite encore que la résolution sincère de l'éviter.

Cet objet est de choisir, entre deux biens qui se présentent, celui des deux qui est le plus parfait; non pas toujours le plus parfait par la bonté absolue, mais le plus parfait dans l'ordre auquel la personne qui a fait ce vœu se trouve placée. Ainsi la contemplation est plus parfaite, absolument parlant, que l'action; mais une mère de famille qui, pour vaquer à la contemplation, négligerait le soin de ses enfants et de sa maison ne choisirait pas le plus parfait. Pour cette mère de famille, si elle peut disposer de quelques instants de loisir, il serait absolument plus parfait de les passer à l'église qu'à la promenade. Mais si son mari désire qu'elle l'accompagne, l'œuvre en soi la moins parfaite sera pour elle la plus parfaite.

Ce vœu écarte d'autant plus le péché véniel que l'âme accoutumée à choisir, entre deux partis licites, celui qui est le plus parfait, sera d'autant plus disposée à ne pas choisir entre deux partis, l'un bon, l'autre mauvais, celui qui est mauvais.

Mais ce vœu ne rend pas impeccable, et il pourra bien arriver que la personne qui l'a fait pèche ou 1° en choisissant un mal et en laissant un bien, ou 2° en s'arrêtant au moindre bien qui lui plaît davantage, ce qui est contraire à son vœu du *plus parfait*. Elle devra faire pénitence de son péché, quel qu'il soit.

Non seulement il peut arriver que celui qui a fait ce vœu tombe en quelque péché véniel, mais, à moins d'une grâce spéciale, il y tombera quelquefois, moins souvent qu'il ne l'aurait fait sans ce vœu, à supposer qu'il soit attentif à l'observer.

Ces fautes qui sont à prévoir, empêchent-elles le vœu d'être valide par cette raison qu'on ne peut faire vœu de l'impossible? Non. En effet, par le vœu du *plus parfait*, on s'engage à choisir, entre deux actes bons qui se présentent dans les cas particuliers, le plus parfait des deux. Or il est possible, physiquement et moralement, en chaque cas particulier, de faire le choix conforme au vœu. On peut donc s'y engager validement.

Ce qui serait impossible et rendrait le vœu nul, ce serait de s'engager à éviter tous les péchés véniels pris en bloc pendant toute la vie. Car cela est impossible sans un secours spécial que Dieu ne s'est pas engagé à donner toujours.

Mais de ce qu'on manquera quelquefois à un vœu, il ne s'ensuit pas qu'on ne puisse le contracter validement et licitement. Autrement nul vœu ne pourrait être émis. Car, à ne tenir compte que de la faiblesse humaine avec les secours ordinaires de la grâce, on peut prévoir infailliblement quelques fautes. Il suffit à la validité du vœu que le bien soit possible et à sa licité qu'on ne s'expose pas inconsidérément au danger de le violer trop souvent.

Q. — Que faire pour des religieuses, si, le premier dimanche d'octobre, il n'existe pas dans leur église de statue ou tableau de Notre-Dame du Rosaire? La statue de la sainte Vierge suffit-elle pour gagner les indulgences *toties quoties?*

R. — Pour gagner l'indulgence *toties quoties* attachée au premier dimanche du Rosaire, il faut visiter la chapelle ou l'autel du Rosaire. On peut aussi se contenter d'une visite à l'image ou à la statue de Notre-Dame du Rosaire dressée au milieu de l'église.

Les religieuses ne peuvent donc gagner cette indulgence qu'autant que la confrérie du Rosaire sera érigée dans leur chapelle. Si elles n'ont pas d'image du Rosaire, elles devront visiter l'autel ou la chapelle de la confrérie.

Q. — On dit que, dans les communautés religieuses, la communion peut être accordée par le confesseur ordinaire et par le confesseur extraordinaire.

N'y a-t-il pas des inconvénients à ce qu'elle soit accordée par ce dernier qui ne confesse que trois ou quatre fois l'an? Connaît-il suffisamment les consciences?

R. — En 1891, page 427, en examinant une question identique, nous avons dit que la nature même des pouvoirs du confesseur extraordinaire lui faisait un devoir de ne pas fixer à une religieuse des communions surérogatoires d'une manière permanente. En effet, aussitôt que le confesseur ordinaire reprend son service, c'est à lui à régler de nouveau les communions.

En accordant à l'un et à l'autre confesseur des droits par rapport à la communion, le Saint-Siège a cru qu'on pouvait les concilier.

LITURGIE

Q. — Prière au cher *Ami du Clergé* de me dire si le prêtre qui célèbre la messe solennelle le jeudi saint est obligé de continuer les autres cérémonies du vendredi et du samedi saint, ou bien s'il peut se faire remplacer par un autre?

R. — Ce prêtre peut se faire remplacer pour la cérémonie du vendredi saint, et à plus forte raison pour le samedi saint. Il n'y a ni rubrique ni décret qui le défendent. Mais il faut que la cérémonie du